

dois pontos:

Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Para revisar o tema: Foucault e a Psicanálise

Oswaldo Giacoia Junior

ogiacioia@hotmail.com

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, Brasil

Resumo: O objetivo principal do presente artigo consiste em mostrar que a Psicanálise é interpretada na obra de Michel Foucault sob múltiplas perspectivas. Particular atenção é dedicada às modificações na relação entre Foucault e a Psicanálise, detectáveis na comparação entre a obra publicada *História da Sexualidade* I, II e III - na qual a Psicanálise integra o dispositivo da sexualidade - e o curso *Hermenêutica do Sujeito*, no qual um novo ângulo analítico torna possível uma apreciação diferenciada da Psicanálise, desta feita no horizonte das relações entre a verdade e o sujeito, a saber, nas práticas ascéticas conhecidas como cuidado de si.

Palavras-chave: Foucault; Psicanálise; história da sexualidade; Hermenêutica do Sujeito; cuidado de si.

To revisit the topic: Foucault and Psychoanalysis

Abstract: The main goal of the present text consists in showing that Psychoanalysis is interpreted in Foucault's work thru multiple perspectives. Special attention is given to the modifications in the relation of Foucault's thought concerning Psychoanalysis, most perceptible in comparing his books on the History of Sexuality I, II, III - in which Psychoanalysis integrates the sexual apparatus - and the seminar course *Hermeneutics of the Subject*, in which a new analytical approach renders possible a more differentiated appreciation of it, this time against the background of the relations between truth and the subject, i.e., in the ascetic practices known as care of the self.

Keywords: Foucault; Psychoanalysis; history of sexuality; Hermeneutics of the Self; care of self.

A citação que faço a seguir mostra como Foucault conduz concretamente suas pesquisas. Não se trata de deduzir os fenômenos economicamente lucrativos e politicamente úteis da 'repressão' ou a normalização de segmentos sociais marginais como efeitos da dominação de classe burguesa, considerada como estrutura maciça. O que o sistema burguês efetivamente necessitou foram técnicas e procedimentos de exclusão mobilizados pela função psi - a exclusão dos loucos, a masturbação das crianças, a reincidência dos delinquentes, não residia aí o interesse da burguesia dominante, tanto é que sempre pode suportar precisamente o contrário de tudo isso. Foco de interesse do sistema esteve voltado, antes de tudo, para os mecanismos de exclusão, para os aparelhos de vigilância, as técnicas disciplinares, a medicalização da sexualidade, da loucura, da delinquência, ou seja, a 'micromecânica do poder'. É nesse conjunto que o texto insere a Psicanálise numa das vertentes da função psi, quando se trata de reconstituir uma arqueo-genealogia dessa forma de saber e de prática, no conjunto das pesquisas que se ocuparam do dispositivo da sexualidade (FOUCAULT, 2005, p. 38).

Função psi, isto é, a função psiquiátrica, psicopatológica, psicossociológica, psicocriminológica, psicanalítica, etc. E quando digo 'função', entendo não apenas o discurso, mas a instituição, mas o próprio indivíduo psicológico.

Recebido em 28 de outubro de 2016. Aceito em 10 de dezembro de 2016.

E creio que é a função desses psicólogos, psicoterapeutas, criminologistas, psicanalistas, etc.; qual é ela, senão ser os agentes da organização de um discurso disciplinar que vai se ligar, se precipitar onde se produz um hiato na soberania familiar? Vejam o que aconteceu historicamente. A função psi nasceu evidentemente no âmbito da psiquiatria; isto é, nasceu no início do século XIX, do outro lado da família, como uma espécie de par em relação a ela. Quando um indivíduo escapa à soberania da família, é internado no hospital psiquiátrico, onde tratam de adestrá-lo para a aprendizagem de uma disciplina pura e simples [...] Depois, pouco a pouco, a função psi se estendeu a todos os sistemas disciplinares: escola, exército, oficina etc. Vale dizer que essa função psi desempenhou o papel de disciplina para todos os indisciplináveis [...] no início do século XIX, a função psi tornou-se, ao mesmo tempo, o discurso e o controle de todos os sistemas disciplinares. Essa função psi foi o discurso e a instituição de todos os esquemas de individualização, de normalização, de sujeição dos indivíduos no interior dos sistemas disciplinares. Assim, vocês veem aparecer a psicopedagogia no interior da disciplina escolar, a psicologia do trabalho no interior da disciplina da oficina, a criminologia no interior da disciplina de prisão, a psicopatologia no interior da disciplina psiquiátrica e asilar. Ela é, essa função psi, a instância de controle de todas as instituições e de todos os dispositivos disciplinares e faz, ao mesmo tempo, sem que isso seja contraditório, o discurso da família. (FOUCAULT, 2006b, p. 105-107).

Ora, sabemos que a posição de Foucault sobre a Psicanálise não é apenas uma, mas varia ao longo de sua obra. Todas elas são tensas e complexas, e Ernani Chaves tem toda razão quando chama a atenção para o fato de que a relação entre Foucault e a Psicanálise é sempre agônica, comportando sempre pelo menos duas faces, não tendo sido jamais uma “[...] aceitação tácita ou elogio ditirâmico sem fundamento”. (CHAVES, 2014, p. 13). Nesse sentido, e levando-se em consideração os elementos mobilizados acima, valeria a pena relembra a crítica de Deleuze a Marx e Freud – mais propriamente à mobilização da obra desses pensadores pelo establishment psicanalítico e marxista, como uma posição bastante próxima daquela de Michel Foucault.

Considera-se como aurora de nossa cultura moderna a trindade: Nietzsche, Freud, Marx. Pouco importa que, a esse respeito, todo mundo esteja desarmado por antecipação. Marx e Freud são talvez a aurora de nossa cultura, mas Nietzsche é uma coisa inteiramente diversa, a aurora de uma contra-cultura. É evidente que a sociedade moderna não funciona a partir de códigos. É uma sociedade que funciona em outras bases. Ora, se considerarmos, não a letra de Marx e Freud, mas o devir do marxismo ou o devir do freudismo, vemos que eles foram lançados paradoxalmente numa espécie de tentativa de recodificação: recodificação pelo Estado, no caso do marxismo (“você estão doentes pelo Estado, e se curarão pelo Estado”) – recodificação pela família (estar doente da família, e curar-se pela família, não a mesma família). É isso que constitui exatamente, no horizonte da nossa cultura, o marxismo e a Psicanálise como as duas burocracias fundamentais, uma pública, a outra privada, cuja finalidade é operar, bem ou mal, uma recodificação disso que, no horizonte, não cessa de se decodificar. O caso de Nietzsche, ao contrário, nada tem a ver com isso. Seu problema encontra-se em outra parte. Através de todos os códigos, do presente, do passado, do futuro, trata-se, para ele, de fazer passar alguma coisa que não se deixa e não se deixará codificar. Fazê-la passar sobre um novo corpo, inventar um novo corpo sobre o qual isso possa passar e escoar: um corpo que seria o nosso, aquela da Terra, aquele do relato. (DELEUZE, 1973, p. 160s).

Interessa-me especialmente aqui a qualificação da Psicanálise e do marxismo como *burocracia privada e pública*, operando uma tentativa de recodificação pelo Estado e pela família; no caso da Psicanálise, por meio do conceito de complexo de Édipo e suas consequências, no caso do marxismo, por meio do partido e da dominação burocrática. Por sua vez, no prefácio à edição norte americana de *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenização*,¹ Foucault também se aproxima dessa posição, ao descrever em grandes traços a ética dos intelectuais durante o período histórico que se estende entre o final da segunda guerra mundial e os anos 70 do século passado.

De acordo com Foucault, teve lugar, naquele cenário, uma guerra em duas frentes: tanto contra a exploração social quanto contra a repressão psíquica, em combates que amalgamavam a política revolucionária e uma práxis de combate à repressão e ao recalque. Todavia, a partir dos anos 1970, teria havido um movimento em direção a lutas políticas que não se conformavam mais nem com o modelo prescrito pela tradição marxista, nem com o tratamento dado ao desejo pela tradição freudiana. Mesmo que as movimentações tenham ocorrido sob a égide dos mesmos velhos estandartes, abriram-se, contudo, novos campos de luta, com o consequente deslocamento dos eixos de combate. Foucault pergunta-se, então, se, em nossos dias,



a retomada do projeto utópico da época de 1930, isto é, a tentativa de realizar uma síntese entre Marx e Freud, de mobiliza-los numa mesma incandescência, não teria se alterado profundamente, e, com isso, alterando-se também o perfil da ética dos intelectuais em nosso mundo.

Esse é panorama que Foucault tem em vista, ao prefaciá-la mencionada edição do livro de Deleuze e Guattari, obra que qualifica como uma *introdução à vida não fascista*, destacando a maneira singular como ao autores tentaram encontrar respostas para questões concretas, que têm menos a forma tradicional do *por que?*, senão que, muito antes, aquela de um perguntar-se pelo *como?* Eles formulam perguntas que mobilizam, em suas tentativas de resposta, conceitos e operadores novos, originários da filosofia da diferença, como os de multiplicidades, fluxos, intensidades, objetos parciais, máquinas desejantes e *branchements* (ramificações).

Deleuze e Guattari pretendem, com eles, explorar as múltiplas maneiras pelas quais a libido investe diretamente um campo social, com seus modos de produção econômica e formações políticas, sem que tal investimento tenha que guardar nenhuma referência originária a qualquer mediação universalizante - como, por exemplo, o complexo familiar, o partido, ou o sujeito genérico. Trata-se também de pensar a produção desejante em seus efeitos de investimento e proliferação no plano do pensamento, dos discursos e da ação política. Daí os três adversários com os quais aquela obra se defronta:

1) Os ascetas políticos, os militantes morosos, os terroristas da teoria, aqueles que gostariam de preservar a ordem pura da política e do discurso político. Os burocratas da revolução e os funcionários da verdade. 2) Os lamentáveis técnicos do desejo - os psicanalistas e os semiologistas que registram cada signo e cada sintoma, e que gostariam de reduzir a organização múltipla do desejo à lei binária da estrutura e da falta. 3) Enfim, o inimigo maior, o adversário estratégico (enquanto que a oposição de *O Anti-Édipo* a seus outros inimigos constitui antes um engajamento tático): o fascismo. E não somente o fascismo histórico de Hitler e Mussolini - que bem soube mobilizar e utilizar os desejos das massas - mas também o fascismo que está em todos nós, que assedia nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar essa mesma coisa que nos domina e nos explora. (FOUCAULT, 1977, p. 50).²

É em função dessas oposições táticas e estratégicas que o livro de Deleuze e Guattari pode servir a Foucault como um manual ou guia da vida cotidiana, como indicação de uma forma ou estilo de vida, isto é, como um *grande livro de ética*. É claro que não se trata aqui de um cânon normativo universalmente cogente, mas de uma inversão paródica da ascese cristã: se os moralistas cristãos se obstinavam em decifrar « os traços da carne que se alojaram nas dobras de nossa alma » ... Deleuze e Guattari, por sua vez, ao ver de Foucault, « espreitam os traços mais ínfimos do fascismo no corpo » (Ibid).

No outro polo da correia de transmissão, integrando a *História da Loucura* à sua crítica à mistificação e ao terrorismo totalitário do romance familiar psicanalítico, é interessante notar como Deleuze e Guattari também fazem uso do livro de Foucault para mostrar que,

[...] em lugar de participar de uma empreitada de liberação efetiva, a psicanálise toma parte na obra de repressão mais geral, que consistiu em manter a humanidade européia sob o jugo de papai-mamãe, e de não acabar com esse problema³ (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 59).

Desse modo, temos também em Foucault, portanto, uma crítica à Psicanálise, que a integra ao *dispositivo da sexualidade*, cuja função consistiria justamente em reforçar o imperativo de confissão permanente, perfilando-se, então, ao lado dos vários aparelhos disciplinares, para a produção de corpos dóceis e úteis, de indivíduos assujeitados e normalizados.

Como ocorre com todo dispositivo, também a Psicanálise desempenharia uma função estratégica no espaço biopolítico instaurado entre os regimes de verdade e as relações de poder. Numa passagem lapidar a respeito desse conceito, Foucault (1994, p. 299s) afirma:



Aquilo que tentei fazer notar sob tal nome [dispositivo] é um conjunto resolutamente heterogêneo, incluindo discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas; em resumo, tanto o dito quanto o não dito - eis os elementos do dispositivo. O próprio dispositivo é uma rede que se estabelece entre tais elementos. Por dispositivo entendo uma espécie - digamos - de formação que, num dado momento, teve por função maior responder a uma urgência. O dispositivo tem, então, uma função estratégica dominante.

Assim, se a Psicanálise faria parte do dispositivo da sexualidade, cuja função é regular e normalizar um conjunto de prazeres, sensações e atividades que constituem o 'sexo'; o 'sexo' seria, então, um produto do dispositivo da sexualidade, assim como o indivíduo é um produto das relações sociais de poder e dominação. Sendo assim, "[...] a urgente tarefa política de resistência consiste tanto em 'des-individualizar', pela multiplicação e pelo deslocamento, por agenciamentos de combinações diferentes" (FOUCAULT, 1977, p. 50), quanto em romper com o confinamento do desejo no dispositivo da sexualidade; ou seja, dizer 'não' ao 'sexo rei', resistir à exigência de fazer formigar, proliferar, multiplicar e aprofundar as confissões sobre os segredos da sexualidade, de renovar, inovar, anexar prazeres e sensações, penetrar cada vez mais capilarmente nos corpos singulares dos indivíduos e nos corpos genéricos das populações, num movimento cada vez mais extensivo, profundo e global.

A Psicanálise desempenharia, nesse sentido, um papel importante no empreendimento de

[...] fixação do dispositivo da aliança e do dispositivo da sexualidade na forma da família", razão pela qual ela também "permite compreender um certo número de fatos: que a família se tenha tornado, a partir do século XVIII o lugar obrigatório dos afetos; de sentimentos de amor; que a sexualidade tenha, como ponto privilegiado de eclosão, a família, que, por esta razão, ela nasça incestuosa. (FOUCAULT, 1976, p. 143).

Esse tipo de arqueo-genealogia do dispositivo da sexualidade se constrói na contra corrente das análises que fazem da repressão da sexualidade (de acordo com o 'paradigma repressivo'), de redução da mesma ao enquadramento nos moldes da família vitoriana e da função reprodutiva, uma peça fundamental na história do capitalismo. É contra essa forma de historiografia, que faz coincidir a origem da idade repressiva com o século XVIII e, portanto, com a consolidação do capitalismo industrial e da ordem burguesa, que a *História da Sexualidade* se erige enquanto história efetiva das proveniências.

Não há porque colocar a questão: por que o sexo é assim tão secreto? Qual é a força que por tão longo tempo o reduziu ao silêncio e apenas acaba de ser relaxada, permitindo-nos talvez questioná-lo, mas sempre a partir e através da repressão? De fato, essa questão, tão frequentemente repetida em nossa época, não é senão a forma recente de uma afirmação considerável e de uma prescrição secular: lá em baixo encontra-se a verdade; ide lá surpreenda-la. *Acheronta movebo*: velha decisão. (FOUCAULT, 1976, p. 103).⁴

Algumas décadas depois, penso que podemos afirmar que o panorama da sociedade capitalista avançada alterou-se de modo considerável - pelo menos a ponto de suscitar uma espécie de revisão daquele diagnóstico feito por nossos autores no final dos anos 60 e da década de 70 do século passado. Deleuze, que sobreviveu a Foucault, retoma sua preocupação com a crítica do capitalismo, revisitando o conceito de revolução - uma palavra que parecia desgastada no léxico do pós estruturalismo.

Diz-se que as revoluções têm um mau futuro. Mas não param de misturar duas coisas, o futuro das revoluções na história e o devir revolucionário das pessoas. Nem sequer são as mesmas pessoas nos dois casos. A única oportunidade dos homens está no devir revolucionário, o único que pode conjurar a vergonha ou responder ao intolerável. (DELEUZE, 1992, p. 211).

Aqui os espaços de resistência e agenciamentos ligam-se tanto à história quanto a um movimento de transformação das pessoas; de todo modo, a única possibilidade emancipatória encontra-se na resistência ao intolerável - ou seja, no devir revolucionário das pessoas. Tudo se passa como se nossas sociedades



estivessem a ponto de se transformar, ou melhor, estivessem deixando de ser sociedades disciplinares e de regulamentação previdenciária, para adquirir, pouco a pouco, uma configuração pronunciadamente controladora; não se trata mais de individualizar, restringir por confinamento, sequestrar corpos, para torná-los maximamente rentáveis em termos de forças e performances, senão que “[...] estamos entrando nas sociedades de controle, que funcionam não mais por confinamento [não que os mesmos ainda não persistam], mas por controle contínuo e comunicação instantânea”. (DELEUZE, 1992, p. 216).

No apogeu da escalada planetária da tecnologia, temos um novo capitalismo, um capitalismo da informática e da valorização dos investimentos financeiros, dos serviços e do mercado acionário. Sob o império da Nasdaq⁵,

[...] as conquistas de mercado se fazem por tomada de controle e não mais por formação de disciplina, por fixação de cotações mais do que por redução de custos, por transformação do produto mais do que por especialização da produção”; enfim, ele cria um homem que “não é mais o homem confinado, mas o homem endividado. (DELEUZE, 1992, p. 224).

Nos últimos anos de sua vida, Michel Foucault, quando interpretava seu próprio trabalho como uma forma de filosofia que, inserindo-se numa linhagem crítica que remonta à filosofia de Kant, passando por Hegel e pelo idealismo alemão, Nietzsche e Max Weber, e incluindo a Escola de Frankfurt, fundou uma forma de reflexão à qual ele próprio deu prosseguimento com sua arqueo-genealogia: trata-se também de um programa de revolução erótica, pedagógica e política, na qual a incandescência de Marx e Freud ainda pode nos iluminar, mesmo nos limiares pouco nítidos de transformação que, parece, estarmos a ponto de transpor.

Correspondentemente a esse diagnóstico, em 1982, durante o curso intitulado *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault modifica consideravelmente sua posição em relação à Psicanálise e sua inserção entre os dispositivos montados nas redes em que se distribui a função psi. Nesse curso, Foucault pondera que, se não podemos assimilar o marxismo e a Psicanálise à estrutura da ciência, uma vez que tais saberes e as respectivas práticas não constituem ciência *stricto sensu*, nelas encontramos, no entanto, de forma nítida, algumas das exigências características da espiritualidade, análogas àquelas práticas que conhecemos no Ocidente como exercícios espirituais – nas quais o essencial consiste nos processos de transformação ocorridos no sujeito pelo fato de ter acesso à verdade, portanto, o acesso à verdade como modificação do sujeito, como configuração de uma forma de vida, uma estilística da existência.

Como ressalta Foucault, as práticas do ‘cuidado de si’, de que os exercícios espirituais são uma espécie, são anteriores a Sócrates e a Platão, e por meio delas se mostra que a verdade não pode ser alcançada sem um conjunto de práticas ou tecnologias de si, totalmente especificadas, que modificam e transformam o sujeito, tal como está posto no início das mesmas, qualificando-o para o acesso à verdade, do qual resulta o conhecimento de si, que fundamenta a ação política como governo de si e dos outros duas espécies de governo, portanto, o domínio ético de si e o comando político.

Parece-me que Platão ou o momento platônico, e particularmente o texto do *Alcíbiades*, traz o testemunho de um destes momentos em que é feita a reorganização progressiva de toda a velha tecnologia do eu”. O que constitui o objeto dessa hermenêutica, portanto, é uma cuidadosa reconstrução da história do cuidado de si, de suas emergências, elaborações e avatares na antiguidade clássica. A dinâmica textual do Primeiro Alcíbiades é constituída por um jogo recíproco entre cuidado de si e conhecimento de si, que “será reencontrado em toda a história do pensamento grego, helenístico e romano, evidentemente com equilíbrios diferentes, diferentes relações, tônicas diferentemente atribuídas a um ou outro, distribuição dos momentos entre conhecimento de si e cuidado de si também diferentes nos diversos tipos de pensamento. (FOUCAULT, 2006a, p. 87).



Para Foucault, encontramos em Platão tanto um viés retrospectivo quanto prospectivo relativamente ao binômio cuidado de si e conhecimento de si. Numa direção, trata-se de retomar uma longa história pregressa, a saber de um processo que se encontra em curso ao longo de todo o pensamento grego e greco-romano, que se inicia por práticas de si de caráter médicos e místico-religioso, e culminam numa elaboração filosófica sistemática e completa, da qual

[...] o pensamento platônico foi apenas o primeiro passo de todo um conjunto de deslocamentos, de reativações, de organização e reorganização destas técnicas naquilo que viria a ser a grande cultura de si na época helenística e romana. (Id. p. 63).

Caberia perguntar se, numa ontologia do presente, não seria necessário inserir uma arqueogenealogia da Psicanálise como uma das modalidades inscritas na longa história do binômio formado pelo cuidado de si e conhecimento de si, uma história que, já desde muito antes da prática por Sócrates da filosofia como cura, ou do conceito platônico de filosofia como terapia da alma, leva a uma compreensão *sui generis* da ética, tal como a interpreta Foucault – e que guarda vínculos subterrâneos com a Psicanálise, assim como com o marxismo?

Algumas passagens da *Hermenêutica do Sujeito*, que corresponde a um curso ministrado no *Collège de France* de janeiro a março de 1982, autorizam a propor essa pergunta como tarefa da reflexão:

Que verdade não possa ser atingida sem certa prática ou certo conjunto de práticas totalmente especificadas que transformam o modo de ser do sujeito, modificam-no tal como está posto, qualificam-no, transfigurando-o, é um tema pré-filosófico que deu lugar a numerosos procedimentos mais ou menos ritualizados. (Id. p. 55-57).

Não estaria a Psicanálise, então, compreendida entre esses numerosos procedimentos, mais ou menos ritualizados, na medida em que também ela pode ser entendida, antes de tudo, como uma *techné* de auto-modificação e auto-transfiguração do sujeito? Naquele curso, Foucault observa que, se não podemos assimilar o marxismo e a psicanálise à estrutura própria da ciência, no entanto, em saberes desse gênero, ou seja, em modalidades de discurso que não constituem ciências em sentido estrito do termo, deparamo-nos de forma inegável com exigências que são próprias da espiritualidade.

Mas é justamente porque não constituem uma ciência – ou antes, porque se encontram nas fronteiras com as ciências – que o marxismo e a Psicanálise podem ser aproximados das exigências da espiritualidade: o sujeito, em sua condição natural, tal como dado a si mesmo, não é capaz de verdade. Para tanto, ele depende de um conjunto de operações, transformações e modificações que o habilitam. Essa é a função dos exercícios: não se pode ter acesso à verdade sem modificação da forma de ser. E justamente por causa disso, as práticas espirituais diferem das práticas científicas, para as quais basta apenas o direcionamento correto do olhar, a reforma do entendimento, a clareza e distinção da evidência, sem que, nesse processo, o sujeito tenha de se modificar, posto que não é ele que deve ser transformado. Para esclarecer esse ponto, é útil recorrer ao exemplo paradigmático das *Meditações* de Descartes, ou à *Crítica* de Kant.

Basta que o sujeito seja o que ele é para ter, pelo conhecimento, um acesso à verdade que lhe é aberto pela sua própria estrutura de sujeito. Parece-me então ser isso que, de maneira muito clara, encontramos em Descartes, a que se junta, em Kant, se quisermos, a virada suplementar que consiste em dizer: o que não somos capazes de conhecer é constitutivo, precisamente, da própria estrutura do sujeito cognoscente, fazendo com que não o possamos conhecer. Consequentemente, a ideia de uma certa transformação do sujeito que lhe daria acesso a alguma coisa à qual não pode aceder no momento é quimérica e paradoxal. Assim, a liquidação do que poderíamos chamar de condição de espiritualidade para o acesso à verdade, faz-se com Descartes e com Kant. (Id. p. 234-235).

Se a Psicanálise, em particular, pode ser compreendida entre as práticas do cuidado de si, então ela atuaria também, ou pelos menos comportaria essa possibilidade de atuar em sentido contrário à liquidação das



exigências de espiritualidade como condição de acesso à verdade. E, com isso, ela reataria com uma velha tradição da filosofia entendida como um pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, com as condições de possibilidade desse acesso. Mas talvez esse diagnóstico possa também ser estendido ao marxismo. É o que parece corroborar a seguinte passagem de Foucault:

Se considerarmos um e outra [marxismo e psicanálise, OGJ.] sabemos bem que, por razões totalmente diferentes mas com efeitos relativamente homólogos, no marxismo como na psicanálise, o problema do que se passa com o ser do sujeito (do que deve ser o sujeito para que tenha acesso à verdade) e a consequente questão acerca do que pode ser transformado no sujeito pelo fato de ter acesso à verdade, essas duas questões absolutamente características da espiritualidade, serão por nós reencontradas no cerne mesmo destes saberes, ou, em todo caso, de ponta a ponta em ambos. (Id. p. 39).

Ora, isso significa dizer que também no marxismo e na psicanálise reencontramos as mesmas velhas exigências fundamentais do cuidado de si e do conhecimento de si; ou seja, da espiritualidade como ascese, ou seja, como caminho que conduz à verdade. Foucault, no entanto, permanece cauteloso e reticente a esse respeito; tanto é assim que termina por formular uma pergunta radical, esclarecendo que **não** pretende responde-la:

[...] é possível, nos próprios termos da psicanálise, isto é, dos efeitos do conhecimento portanto, colocar a questão das relações do sujeito com a verdade, que - do ponto de vista, pelo menos, da espiritualidade e da *epimeléia heautoû* - não pode, por definição, ser colocada nos próprios termos do conhecimento? (Id. p. 41).

Cabe lembrar que é precisamente nesse contexto que Foucault se refere àquilo que constitui o interesse e a força das análises de Lacan: ele foi o único que, depois de Freud, teria recentralizado a questão da Psicanálise justamente no plano das relações entre o sujeito e a verdade. E não valeria também para ela a modalização política dessa transformação, na medida em que, como *cuidado de si e conhecimento de si*, ela poderia inserir-se no âmbito de uma reflexão metapsicológica, e de uma prática terapêutica ou clínica da 'alma'? Tanto mais quanto, evidentemente, o cuidado de si e dos outros é, sem dúvida, também de natureza erótica:

Pois o cuidado de si é, com efeito, algo que tem sempre a necessidade de passar pela relação com um outro que é o mestre. Porém, o que define a posição do mestre é que ele cuida do cuidado que aquele que ele guia pode ter de si mesmo [...] O mestre é aquele que cuida do cuidado que o sujeito tem de si mesmo e que no amor que tem pelo seu discípulo, encontra a possibilidade de cuidar do cuidado que o discípulo tem de si próprio. (Id. p. 73-74).

Referindo-se ao tratamento platônico do cuidado de si no *Primeiro Alcibiades*, escreve Sala Tannous Muchail (2006, p. 242):

Agora, porém, o *cuidado de si* é incorporado ao âmbito da reflexão filosófica. E, neste contexto, vincula-se ao exercício da ação política (governar-se bem para bem governar os outros), à superação das deficiências da ação educativa e amorosa, à necessidade de vencer a ignorância (duplamente, em relação ao que não se sabe e à ignorância que se ignora).

Pois a Psicanálise, em sua inspiração originária é, por certo, também uma *ars erótica* de cuidado de si, um cuidar amoroso do cuidado, visando a singularidade do indivíduo, um devir emancipatório e uma transfiguração pela superação de automatismos, reificações e compulsões - também esses mecanismos são uma forma nefasta de ignorância que se ignora e aliena.

Cabe perguntar, em conclusão, ao invés de consistir um déficit, a condição que Foucault atribui tanto à Psicanálise quanto ao Marxismo, de não pertencerem à estrutura própria de uma ciência, portanto, de não ser, nenhum deles, uma ciência, seria, antes, uma vantagem. Isso permitiria a ambos instalar-se no limiar fronteiro entre as práticas propriamente espirituais e as ciências, e, portanto, transitar permanentemente



entre um e outro desses domínios do saber. Para Foucault, essa mesma ambiguidade era característica do platonismo, que, paradoxalmente, a despeito seu empenho incondicional pela *epistheme* e pelo desenvolvimento da racionalidade de tipo científico, foi historicamente também o principal fermento de vários movimentos espirituais.

Foucault se refere a um ‘jogo duplo do platonismo’, que retoma

[...] incessantemente as condições da espiritualidade que são necessárias para ter acesso à verdade e, ao mesmo tempo, reabsorve a espiritualidade no movimento único do conhecimento, conhecimento de si, do divino, das essências. (FOUCAULT, 2006a, p. 29).

Esse nomadismo, que permite os deslocamentos permanentes, as vertiginosas trocas de pele, a alternância de perspectivas, não seria uma modalidade própria de cuidado de si, de prática espiritual genuinamente filosófica, que poderia caber tanto à Psicanálise quanto ao Marxismo nas condições do presente? Pelo menos, ele corresponderia ao exercício filosófico do próprio Foucault, à sua prática da filosofia como ensaio:

Mais de um, como eu sem dúvida, escreveu para não ter mais fisionomia. Não me pergunte quem sou eu e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever. (FOUCAULT, 1972, p. 27).

NOTAS

¹ Tradução Durand-Bogaert. New York: Viking Press, 1977. Republicado em *Dits et Ecrits*, vol. 3 (1976-1979), Paris: Gallimard, 1994. Extraído de Carlos Henrique Escobar (organizador): *Dossie Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991. Tradução Carmen Belo, a partir do texto editado em *Magazine Littéraire*, nr. 257, setembro de 1988.

² (Les ascètes politiques, les militants moroses, les terroristes de la théorie, ceux qui voudraient préserver l’ordre pur de la politique et du discours politique. Les bureaucrates de la révolution et les fonctionnaires de la Vérité. 2) Les pitoyables techniciens du désir - les psychanalystes et les sémiologues qui enregistrent chaque signe et chaque symptôme, et qui voudraient réduire l’organisation multiple du désir à la loi binaire de la structure et du manque. 3) Enfin, l’ennemi majeur, l’adversaire stratégique (alors que l’opposition de L’ Anti-Oedipe à ses autres ennemis constitue plutôt un engagement tactique): le facisme. Et non seulement le facisme historique de Hitler et de Mussolini - qui a su si bien mobiliser et utiliser les désir des masses - mais aussi le facisme que est en nous tous, qui hante nos esprits et nos conduites quotidiennes, le facisme qui nous fuit aimer le pouvoir, désirer cette chose même qui nous domine et nous exploite.»

³ “au lieu de participer à une entreprise de libération effective, la psychanalyse prend part à l’oeuvre de répression bourgeoise la plus générale, celle qui a consisté à maintenir l’humanité européenne sous le joug de papa-maman, et à ne pas finir avec ce probleme-là”.

⁴ “Flectere si nequeo superos, Acheronta Movebo! Ovídio. Se não posso mover os deuses de cima, moverei o Acheronte”. Convém lembrar que o verso foi escolhido por Freud como epígrafe de *A Interpretação dos Sonhos*.

⁵ NASDAQ Stock Market (National Association of Securities Dealers Automated Quotations; “Associação Nacional de Corretores de Títulos de Cotações Automáticas”).

REFERÊNCIAS

CHAVES, E. 2014. Prefácio à edição brasileira. In: ALLOUCH, J. *A psicanálise é um exercício espiritual?* Resposta a Michel Foucault. Tradução Maria R. Salzano Moraes e Paulo Sérgio de Souza Jr. Campinas: Editora da Unicamp.



DELEUZE, G. 1973. Pensée nomade. In: DELEUZE, G. *Nietzsche aujourd'hui?*. Paris: Union Général D'Éditions. v. 1. Intensités.

_____. 1992. *Conversações*. Tradução Peter PálPelbart. São Paulo: Editora 34.

_____.; GUATTARI, F. 1972. *L'anti-oedipe: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les Editions de Minuit.

FOUCAULT, M. 1972. *A arqueologia do saber*. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. Petrópolis: Vozes; Lisboa: Centro do Livro Brasileiro.

_____. 1976. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.

_____. 1994. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard. v. 3.

_____. 2005. *Em defesa da sociedade*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes. p. 38.

_____. 2006a. *Hermenêutica do sujeito*: curso dado no College de France, 1981-1982. Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannous Muchail. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2006b. *O poder psiquiátrico*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 1977. L'anti-oedipe: une introduction a la vie non faciste. *Magazine Littéraire*, n. 257, p. 50. Tradução Durand-Bogaert. Republicado em *Dits et Ecrits*, v. 3 (1976-1979), Paris: Gallimard, 1994. Extraído de Carlos Henrique Escobar (Ed.): *Dossie Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991. Tradução Carmen Belo, a partir do texto editado em *Magazine Littéraire*, n. 257, set. 1988.

MUCHAIL, S. T. 2006. Da promessa à embriaguez. In: RAGO, M.; VEIGA-NETTO, A. *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica. p. 242.